Die religiöse Entwicklung

in der

babylonischen Beschwörungsliteratur

Inaugural-Dissertation

zur Erlangung der Doktorwürde der Hohen Philosophischen Fakultät der Königlichen Universität zu Breslau eingereicht und mit Genehmigung derselben veröffentlicht

von

Aage Schmidt

Sonnabend, 30. Juli 1910, mittags 12½ Uhr im Musiksaal der Universität

Vortrag: Die Götter Bel und Ea in den babylonischen Sintfluterzählungen

und Promotion

Leipzig
Druck von Max Schmersow, Kirchhain N.-L.
1910

Gedruckt mit Genehmigung der hohen philosophischen Fakultät der Königlichen Universität Breslau.

Referent: Professor Dr. Meißner.

Rigorosum bestanden 18. Dezember 1909.

Die vollständige Abhandlung wird erscheinen in den

Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft

Verlag der J. C. Hinrichs'schen Buchhandlung in Leipzig.

Meiner Mutter

in tiefer Dankbarkeit gewidmet.

Abkürzungen:

R	Rawlinson: The Cuneiform Inscriptions of Western Asia.
CT.	Cuneiform Texts from Bab. Tab. in the Brit Museum.
D. A.	Andersen, Dines: Indien (in „Folkenes Historie").
ASKT.	Haupt: Akkadische und sumerische Keilschrifttexte.
Brünnow	Brünnow: A classified List.
Bußpsalmen	Zimmern: Babylonische Bußpsalmen.
Chantepie	Chantepie de la Saussaye: Lehrbuch der Religionsgeschichte. Darin: Lange, Die Ägypter.
Craig	Craig: Assyrian and Babylonian religious texts I—II.
Erman	Erman: Die ägyptische Religion.
Geldner	Geldner, Kaegi, Roth: Siebzig Lieder aus Rigveda.
Graßmann	Graßmann: Rigveda übersetzt.
Hil	Hillebrandt: Vedische Mythologie, Band III.
Hrozny	Hrozny: Mythen von dem Gotte Ninrag.
KAT.	Die Keilinschriften und das Alte Testament (3. Auflage).
Kaegi	Kaegi: Der Rigveda (2. Auflage).
Maḳlû	Tallqvist: Die assyrische Beschwörungsserie Maḳlû.
Mor. Jast.	Morris Jastrow: Die Religion Babyloniens und Assyriens I—II.
Reisner	Reisner: Sumerisch-babylonische Hymnen nach Thontafeln griechischer Zeit.
Th. Dan	Thureau Dangin: Die sumerischen und akkadischen Königsinschriften.
Wiedemann	Wiedemann: Die Religion der alten Ägypter.
Zim. Beitr.	Zimmern: Beiträge zu der Kenntnis der babylonischen Religion.

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41543119_0123

Indem wir uns nun zu den sumerischen und babylonischen Beschwörungen wenden[1], werden wir auch hier ähnliche Beobachtungen wie bei den Hymnen machen. Zuerst nehmen wir die sumerischen Beschwörungen (sumerisch und babylonisch zusammengesetzte Texte lassen wir vorläufig außer acht!). Typisch für sie ist die Sammlung bei Thompson: Devils and evil spirits.

Gerade wie in den Hymnen haben auch hier Anu-Bel alle Macht im Himmel und auf Erden; das ist überall die wirkliche Voraussetzung, die aber aus naheliegenden Gründen nicht ausgesprochen[2], sondern nach Möglichkeit verhüllt wird. Die Macht brauchen sie — ganz wie in den sumerischen Hymnen —, die Menschen zu verfolgen. Ebenso wie dort das Unglückswort von Ekur, Bels Tempel, ausgeht (Reisner No. 6,1), so kommen hier die Dämonen aus Ekur (CT. XVI 1,25 „aus dem Hause Ekur"; CT. XVII 12,3 f; 25,2 f. „aus Ekur . . . aus dem Hause des Bel"); Boten des Anu und Bel sind sie (CT. XVI 19,27; 1,26); vom Himmel werden sie gesandt (CT. XVI 12,18; 22,266). Stürme sind sie wie Bel selber (z. B. CT. XVI, 13,65 f.). Von Stadt zu Stadt bringen sie Unglück (CT. XVI 19,29), ja selbst die Tempel zerstören sie (CT. XVI 3,80). Ganz wie die Anunaki, mit denen sie wohl irgendwie in Verbindung stehen, sind sie Kinder des Anu (*riḫût Anim riḫû*; CT. XVI 9,2; 12,4.23; 15,2 f.) und der Unterwelt ([*ki*], *ki-in-gub*); und gleichzeitig sind sie Kinder des Bel

[1] Das Folgende wird zugleich den zweiten Teil bilden von Studien zur Entwicklung der babylonischen Religion, welche im Winter in den Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft erscheinen sollen.

[2] Ea borgt die Macht Anus.

(CT. XVI 11,62; 12,5 f.; 13,58; 34,224) — man sieht auch hier, wie Anu und Bel einander decken! — und Kinder der Ninkigal (= Eriškigal), Herrscherin in der Unterwelt, Ausgeburt des Totenreichs (CT. XVI 12,13). Darum haben sie entweder ihre Heimat in dem Himmel oder in der Unterwelt, ganz wie die Anunaki (CT. XVI 15,31 f.; vgl. CT. XVI 9,8; 22,279. 281; 45,130 f.; CT. XVII 21,89. 91). „Sieben Götter des weiten Himmels sind sie, und sieben der weiten Erde sind sie" (CT. XVI 13, III, 14 f.). Doch ob dieses der Wirklichkeit entspricht oder nicht, weiß keiner; denn geheimnisvoll — wie das Wort Bels — sind ihre Wege; keiner weiß, wo sie stehen, und wo sie sitzen (CT. XVII 41,8), ja selbst die Götter kennen sie nicht (CT. XVII 41,6; CT. XVI 43,71; 44, 107). Und geheimnisvoll ist ihr Wesen, unerforschlich: „Gallengift der Götter sind sie" (CT. XVI 12,17), „nicht männlich, nicht weiblich sind sie" (CT. XVI 15,38; vgl. 14,18; 15,42); „keine Form," „kein Gehör" haben sie (CT. XVI 27,13 f.); „sie essen nicht, sie trinken nicht"[1] (CT. XVII 41,10); „Hände haben sie nicht und Füße nicht, gehen bei Nacht" (CT. XVII 29,12), ja selbst einen Namen haben sie nicht (CT. XVI 44,97) — sicher ist nach den Darstellungen hier eigentlich nur, daß sie in allerengster Beziehung zu Anu und Bel stehen und sie repräsentieren. Aber je weniger man ihre Wege und ihr Wesen kennt, um so mehr ihre Taten; denn die Menschen und selbst die Tiere verfolgen sie und schlagen sie mit allen furchtbaren Krankheiten und Plagen; erbarmungslos sind sie, hören nicht Klage und Gebet (CT. XVI 32,138), gottlos sind sie, bodenlos schlecht, maßlos unrein[2]. Aber warum fallen sie über die Menschen her? Haben diese denn gesündigt? Ja, darüber wird meistens Stillschweigen bewahrt; und wird auch ab und zu einmal die Ursache des Elendes angegeben, so handelt es sich in den sumerischen Texten immer um rein äußerliche Sünden. Aber doch auch da, wo eine Ursache nicht genannt wird, ist es wahrscheinlich stillschweigende Vorraussetzung, daß eine Ursache vor-

[1] In der Regel wurde das Umgekehrte — daß sie blutgierig sind — behauptet. Überhaupt sind die Aussagen über die *utukkê* oft widersprechend — man wußte nicht Bescheid.

[2] Man beachte hier, daß die Rede nicht von Besessenheit ist wie bei Israel, sondern von gewöhnlichen Krankheiten, Schlägen Gottes!

handen ist[1], und daß der Gott des Betreffenden ihm zürnt und sich von ihm getrennt hat. Aber wenn die Gerechtigkeit Anus und Bels so in der Welt waltet, wenn es ihre Lust ist, die Menschen zu schlagen, sobald sie nur die geringste Veranlassung finden können (man bemerke, wie die göttliche Gerechtigkeit im Hintergrunde liegt: ohne Sünde kann Gott nicht schlagen!), und zwar sie so hart zu schlagen wie möglich — ebenso wie Bel nach der Äußerung Eas in der jüngeren Sintfluterzählung —, so hilft es offenbar (so mußte man schließen!) nichts, sich an Anu und Bel zu wenden, weil von ihnen nichts zu hoffen ist.

Aber in dieser Lage haben die Menschen einen Freund, einen, der alles weiß, was die anderen Götter nicht wissen[2] (CT. XVI 44,79 f.), der immer hilfsbereit ist und mit vollen Händen den Menschen gibt, der liebevoll sich ihnen zuwendet, wie es immer wieder in dem charakteristischen Gespräche zwischen Ea und Marduk betont wird. Wenn es in dem Munde Eas heißt: „Mein Sohn! Was wüßtest du nicht, was könnte ich dir noch mehr sagen, Marduk! Was wüßtest du nicht, was könnte ich dir noch weiter sagen! Was ich weiß, das weißt auch du; was du weißt, das weiß auch ich!“, ist sicher die Pointe, daß Marduk von selbst niemals etwas weiß. Ea aber stellt sich an, als ob er gar nichts gäbe: so bis zum äußersten rücksichtsvoll ist er, wenn er in seiner überströmenden Gnade und Liebe alles gibt, was er zu geben hat. Die Tafel „K“ (CT. XVI 42 f.) wirft etwas klareres Licht auf die Situation.

Die Dämonen, heißt es hier (CT. XVI 43,69 f.), sind nach dem Himmel gekommen, wo niemand eindringen kann, und unbekannt bewegen sie sich unter den Sternen. Tief in der Nacht begibt sich *„rubû ašaridu ṣîru“* — es kann nach der ganzen Situation nur der weise hilfreiche Ea sein! — nach dem Himmel, begleitet von Gibil, dem Feuergott; aber, es war heimlich: sein Vater — sicherlich Anu — wußte es nicht! Es galt ja einen

[1] Vgl. Marduks nicht so seltene Äußerung in dem Gespräche mit Ea: „Was jener Mensch getan hat, weiß ich nicht“; z. B. *Šurpu* V/VI 26 (Zim. Beitr. S. 26).

[2] Sicher ausgenommen Anu und Bel; aber diese gönnen ja den Menschen nichts von ihrem Wissen — die Menschen könnten vielleicht zu mächtig werden!

Anschlag gegen die „*utukkê*“, die Boten, die Söhne des Anu, und dieser war natürlich nur ohne Wissen des Anu möglich. Und Ea hatte Glück, Anu sah nichts! Ea deckte das Geheimnis der *utukkê* auf, sah, woher sie kamen, und wo sie jetzt waren. Aber Ea selbst — sein Name wird sicherlich mit Willen nicht genannt — geht nicht zu Marduk, sondern er schickt den Feuergott (indem er ihm, wieder so gänzlich ohne Ursache, Marduks außerordentliche Fähigkeit anpreist!) — in der Sintflut durfte ja Ea auch Utanapištim nichts direkt mitteilen, da vielleicht seine eigene Wohlfahrt auf dem Spiele stand. Der Feuergott bringt nun Marduk die Mitteilung, natürlich ohne Eas Namen zu nennen! Er findet ihn zu Eridu in seiner Schlafkammer im Bette(!) Da stürzt Marduk voller Eifer nach Eas Haus: Ea muß doch endlich sich erheben und so schnell wie möglich die gute Gelegenheit benutzen, denn der Feuergott hat das Geheimnis der Dämonen gefunden! Statt anderer Antwort wiederholt Ea wohl ungefähr, was er schon einmal durch den Feuergott mitgeteilt hat, und nun weiß Marduk Bescheid — ohne daß Eas Name genannt ist! So geschickt war Ea.

Marduk ist ganz klar nur als ein Mensch in Eridu vorgestellt, für den der Gott Ea — ohne das Wissen des Anu — sorgt. Die Situation ist ganz dieselbe wie in der Adapamythe. Adapa und Marduk decken sich, wie man es auch sonst schon bemerkt hat (Zimmern: KAT.[3] 538 Anm. 2); und wie Ea Adapa half, als die Menschen um das Wasser des Lebens und die Speise des Lebens kamen — das heißt um das ewige Leben —, und als alle Krankheiten über die Menschen kamen[1], so hilft Ea auch hier Marduk die Krankheiten wegtreiben, gibt ihm in seiner Weisheit alle nötigen Ratschläge, ebenso wie er auch Adapa (Zimmern: KAT.[3] 520. 538[2]) alle Weisheit mitteilte.

Wenn darum das Gespräch zwischen Ea und Marduk (= Adapa) wörtlich — fast als etwas Sakramentales — so überaus

---

[1] Adapa ist sicher als Stammvater der Menschen dargestellt, indem die Erzählung offenbar zeigen will, warum Tod und Krankheiten zu allen Menschen kamen.

[2] Die von dem Fischmensch Oannes (sicher Ea, der Meeresgott) mitgeteilte erste große Offenbarung, von der Berossus spricht, gilt mit großer Wahrscheinlichkeit Adapa. (KAT.[3] 535.)

oft in den sumerischen Beschwörungen wiederholt wird, so ist es sicherlich jedesmal ein Hinweis auf das, was Ea für Marduk (= Adapa) getan hat: Du Ea, wie du einst Marduk alles gabst, so hilf uns jetzt!

Und wie hilft Ea? Ein Allmachtswort wie Anu und Bel hat er nicht; aber der weise Ea kennt geheime Worte, Zauberworte[1]. Ganz wie in der Ea-Mardukversion des Schöpfungsberichts (Jeremias: Das alte Test. S. 50 f.) Marduk[2] sicher durch Zauber[3] die Welt schafft, so auch hier. Eigentlich hat Ea keine Kraft, aber auf irgendeine Weise kann er es so machen, daß die Kraft ihm dienen muß. Hier bei den Dämonen wäre es am bequemsten, nur ihrem Namen nachzuspüren und sie zu nennen; denn in der Regel hat jede Persönlichkeit einen heimlichen Namen, und wer diesen kennt — so denkt man in der Zauberliteratur —, der kann die betreffende Person beherrschen, wie

---

[1] Eas Anschlag auf die Dämonen, die Diener des Anu, hat in den Gedankengängen, ja sogar vielleicht in Einzelheiten, eine gewisse Ähnlichkeit mit der ägyptischen Erzählung von dem Anschlag der Isis auf den Sonnengott. Der allmächtige Gott weiß nichts, aber die Zaubergötter wissen alles; durch List bekommen sie das Geheimnis des Gottes (bzw. seiner Diener) zu wissen, natürlich um den Menschen, denen die Götter zürnen, zu helfen.

[2] Der Text ist jetzt im Interesse des Marduk überarbeitet (vgl. Jeremias: Das Alte Test. 50. Anm. 2.)

[3] Auf das Wasser wirft er ein Rohrgeflecht, darauf Erdmassen, und dieses wird zu fester Erde. Einen ähnlichen Zug findet man in der Sintflutsage der nordamerikanischen Algonquinindianer (R. Andree: Die Flutsagen S. 75 f.), die auch anderweitig Interesse hat. Menabozho, ein Halbgott, lag im Krieg mit dem Schlangenkönig. Nachdem er diesen getötet hatte, kam durch Zauber der übrigen Schlangen die Sintflut, die die ganze Erde bedeckte. Von Berg zu Berg flieht Menabozho, bis er endlich einen hohen Gipfel findet; hier klettert er auf einen 100 Ellen hohen Tannenbaum. Aber das Wasser stieg bis an seinen Mund. Da schickte er einen Wasservogel hinunter, um die Erde zu finden, aber erst die Moschusratte brachte ihm einige Sandkörner; diese blies er über das Meer, und wo sie hinfielen, da schwammen sie und wuchsen zu Inseln; und hieraus entstanden durch seine Hilfe die großen Länder. Er aber schuf und ordnete weiter. — Bei anderen Algonquinindianern (S. 71 f.) ist es die große Schlange selber, die nach dem Aufruhr der Menschen sie straft und die rauschenden Gewässer und die schwarze Schlange bringt. Vielleicht liegt hier ein Zusammenhang zwischen Sintflut, Schlangenkampf und Schöpfung vor!

wir es bei dem ägyptischen Sonnengott sehen, der der Isis seinen Namen verraten muß und damit ihr seine Macht übergibt.

Aber leider haben die Dämonen keinen Namen (CT. XVI 44,97); man hilft sich deshalb, indem man sie und ihr Vorgehen beschreibt. Aber man geht noch weiter (möglicherweise verhältnismäßig spät!): Ganz wie man sich große Resultate von seinen eigenen heimlichen Anschlägen verspricht, so vermutet man, daß die Macht der Dämonen auf der Heimlichkeit ihres Vorgehens beruht; sobald man nur dieses Vorgehen entdecken kann, sind die Dämonen besiegt[1]. Darum ist die Entdeckung von den Fahrten der Dämonen so wichtig.

Vielleicht reicht doch auch dieses noch nicht aus; denn Eas Gegner ist ja die Kraft Anus und Bels selber. Aber Ea weiß Rat, er borgt die Kraft des Anu und des Bel[2], denn nur sie allein kann gegen die Dämonen aufkommen. Natürlich leihen ihm die beiden Götter sie nicht gutwillig; aber der Eapriester nimmt irgendein Symbol der Kraft Anus in die Hand, und durch Eas geheimnisvolle Worte wirkt es nun wie die Kraft selber. Selbstverständlich wissen Anu und Bel nichts davon, denn sie sind immer blind, wenn Ea es braucht; z. B. konnte Anu in der Adapamythe die Künste nicht sehen, die Ea Adapa lehrte, um ihn vor Anu zu schützen; und in der Sintflut hatte Bel, der sie doch erst brachte, keine Ahnung von dem Bau der Arche, noch weniger sah er Utanapištim, der doch sieben Tage lang unter seinen Augen auf dem Meere herumsegelte und eine Woche lang oder mehr auf dem Berge Niṣir saß.

So nimmt also der Priester einen Tamariskenast „die hohe Waffe des Anu“ (CT. XVI 3,87; 6,211; 21,203; 22,249; CT. XVII 18,9) und legt ihn z. B. auf den Kopf des Kranken. Wie stark Anu in sich selber ist, sieht man an den unbedeutenden Dingen, die ihm als Waffe genügten[3]! Etwas

[1] Man scheint sich mit anderen Worten in ein Gewebe von Unsinn einzuspinnen, aus dem man nicht wieder herauskommt.

[2] Es ist ungefähr ebenso wie mit Prometheus, als er die Menschen schaffen will; auch er hat die Kraft nicht selber; deshalb stiehlt er — die Griechen sagen es ganz naiv — sie von dem Donnerkeil, natürlich ohne daß Zeus es wissen durfte!

[3] Vgl. die Tatsache, daß Speichel von Re genügte, um daraus einen mächtigen Dämon zu bilden.

ebenso Einfaches wie die Waffe Anus ist vermutlich „*urudu-nik-kalaga ur-sag An-na-ge (= Anim)*“ (CT. XVI 22,247; 24,25; 35,6; CT. XVII 4,10; 5,31), ja man begnügte sich mit einem Kleid Anus (CT. XVI 35,21); in seinem Schatten ist man sicher. Vermutlich ist es dasselbe wie das dunkle Kleid (CT. XVI 28,69f.: *naḫlapta sânta . . . aḫḫalipka / ṣubâta sâma . . . ulabbiška*), welches wohl einfach ein *âšipu*-Priesterkleid ist, das gerade dunkel war (Zim. Beitr. 122, 25 f.: *naḫlapta sânta iḫḫalap / ṣubâta sâma illabiš*). Öfters kommen das Räucherbecken (*niḳnaḳḳu*) und die Fackel (*gibillu*) vor, auch der „*ḫulduppû*“ und selbstverständlich das sühnende, reinigende Wasser. Alle diese Gegenstände sind eigentlich Symbole von dem Sühnopfer wie z. B. auch *urudu-nik-kala-ga* (Zim. Beitr. 122,22; 124,5) und das *eru*holz[1] (Zim. Beitr. 156,17; 168,11). Ebenso wie die Sühnopfersymbole wirken wahrscheinlich auch die Opfergaben; sie sind ja „Kinder“ Anus (Zim. Beitr. 190,8), besonders das Getreide (Zim. Beitr. 204 No. 87,10; 206 No. 89—90,4); so ist es wohl zu erklären, daß man Dämonen fernhalten oder wegtreiben kann durch Getreide (CT. XVII 1,10; 6,8 f.), und daß man die Kranken zu entsühnen (*kpr*) vermag durch einfaches Hinlegen von „Essen“ an den Kopf des Kranken (CT. XVII 1,2f.; 33,12f.; *akâl lî*: CT. XVII 11,85; 31,38). Es konnte wohl sicher auch ein Zicklein oder ein Lamm sein.

Die Sühnopfergedanken selber schimmern noch durch die Zauberzeremonien hindurch; ein Zicklein oder ein Ferkelchen ist *pûḫu* (= Tausch; CT. XVII 1,7; 6,11) oder *dinânu* (CT. XVII 6,25; 6,[15]) des Kranken; der Kopf des Zickleins wird für den Kopf des Menschen gegeben, Hals für Hals, Brust für Brust usw. (CT. XVII 6,[19 f.]). Die Stücke des Tieres werden auf die entsprechenden Teile des Menschen gelegt (CT. XVII 5,53 f.), und das Fleisch des Tieres soll wie das des Menschen sein, ebenso das Blut wie sein Blut, das Herz wie sein Herz (CT. XVII 6,14).

Vermutlich hat man hier also die Spuren von einem alten Sühnopfer, das vergröbert und verflacht ist: das Opfer wirkt

---

[1] Einige von diesen Sachen können wohl auch umgekehrt von den Beschwörungen in das Sühnopferritual eingedrungen sein.

an sich (man bemerke hier, wie außerordentlich stark die Realität des Sühnopfers dem Bewußtsein der damaligen alten Zeit eingeprägt gewesen sein muß, denn dieses scheint hier die notwendige Voraussetzung zu sein!); wenn aber das Sühnopfer an sich wirken kann, so muß die Vorstellung die sein: die hungrigen Dämomen lassen sich mit einem Ersatz für den Menschen genügen! Da sie aber unrein sind, nehmen sie ein kleines Schwein wohl lieber (CT. XVII 5,43 f.). Aber sie begnügen sich auch mit einem Bild von Teig in der Gestalt des Kranken (CT. XVII 32,2), ja selbst mit einer Gestalt von Ton (CT. XVII 30,33; 30, Rev. 4), die auf den Kranken gelegt ist. Es kommt auch vor, daß das Teigbild auf den Boden gelegt und der Kranke daraufgestellt wird (V R. 50b, 58).

Erklärungen des Zauberverfahrens, wie die hier gegebene, sind, selbst wenn sie uns naiv vorkommen, ganz unentbehrlich – diese Erklärungen oder andere ähnliche. Denn unzweifelhaft verfahren die Priester so logisch wie möglich und stützen sich dabei auf das, was von ihnen und den Kranken als wirkliche Realitäten empfunden wurde. Es handelt sich nicht um unnütze Spielerei, sondern um einen Kampf auf Leben und Tod. Wenn man die Zuckungen der Kranken in ihren Schmerzen nicht sehen und ihr Stöhnen in ihrer Todesangst, man könnte fast sagen, die Seufzer eines totmüden Geschlechts nicht hören kann, so versteht man die Beschwörungen nicht, die aus tiefstem Ernst herausgeboren sind.

Verfolgt man nun das Verfahren mit den Bildern weiter, so liegt auf der Hand: Wenn überhaupt eine Figur von mir durch Zauber mich repräsentieren kann, so kann ein anderer, ein Feind von mir, auch ein solches Bild von mir herstellen und einen Dämon hineinlocken; und wenn man es jetzt mit der Identität von mir und meinem Bild ganz ernst nimmt — der Zauber richtet das aus —, so werde schließlich ich selbst von dem Dämon in Besitz genommen. Oder wenn der Feind das Bild anderweitig plagt, so kommt auch das über mich selbst. Wenn aber Krankheiten überhaupt von Menschen verursacht werden können, so ist es vielleicht öfters der Fall, als man denkt; eine Hexe irgendwo oder ein Zauberer kann meine Krankheit verschuldet haben. Kann aber die Hexe so mit meinem Bilde verfahren

so kann ich auch ein Bild von ihr machen und durch Angriffe auf dieses Bild sie zwingen, mich zu verlassen; ja, ich kann sie auf diese Weise sogar totschlagen — wieder ein wahnsinniges, endloses Gewebe! Es fehlt nur noch die Angabe, wie man die Hexe ausfindig macht.

In den sumerischen Beschwörungen, mit welchen wir uns hier beschäftigen, haben wir nur erst das einfache Verfahren mit Bildern von Kranken; aber in den babylonischen Beschwörungen — siehe später! — findet sich umgekehrt nur die verwickeltere, zuletzt besprochene Manipulation mit den Bildern der Hexe (z. B. in der *Maḳlû*-Serie).

Da wir bei dem Sühnopfer in den sumerischen Texten stehen, so bemerken wir noch, wie äußerst einfach das Ritual ist, welches hier durchschimmert. CT. IV 8,34f. zeigt es uns ebenfalls: „Wenn es ein Mensch, ein Ochs oder ein Lamm ist, füge man Salz[1] und Weihrauch (?)[2] dazu!“ — Außer dem zuletzt genannten Beispiel kommt ein wirklich ausgeführtes Opfer in den sumerischen Texten wahrscheinlich nicht vor.

Andere Mittel bei den Zeremonien in dem Sumerischen sind die sehr häufigen Schnüre[3] mit Knoten, von reinen Haaren — gewöhnlich weißen und schwarzen —, von reinen Händen gewoben (z. B. CT. XVII 20,74f.). Ebenso wie die Knoten gebunden und wieder aufgelöst werden, werden wohl die Bänder, die Fesseln, die die Dämonen um den Menschen banden, durch Zauber wieder aufgelöst. Oder ein reines Rohr von einem reinen Sumpf wird geholt; so wie das zerbrochen wird, soll wohl die Sünde des betreffenden Menschen zerbrochen werden. (CT. XVI 22, 296f.; XVII 15,20f.) Auch Fett von einer reinen Kuh wird gebracht (CT. XVII 12,30; 39,46f.), der Kranke wird mit reiner Butter und Milch eingerieben (CT. XVII 23, 171f.) — wie die Butter und die

---

[1] Vgl. die im Verhältnis zu den babylonischen Opfern äußerst einfachen israelitischen, Lev. 2,13: „Alle deine Speisopfergaben aber mußt du salzen, nie darfst du das Salz des Bundes, den dein Gott angeordnet hat, bei deinem Speisopfer fehlen lassen: zu allen deinen Opfergaben mußt du Salz darbringen.“

[2] Lev. 2,1: „Eine Speisopfergabe soll mit Öl übergossen werden, und Weihrauch darauf gelegt.“

[3] Schnüre werden doch auch später gebraucht.

Milch soll er rein werden, „scheinen wie geläutertes Silber“ und Kupfer! Gerade das letztere erklärt wohl die Bedeutung, die die Metalle hier haben, die ein paarmal vorkommen (z. B. II R. 58 No. 6, 65f.); auch Steine werden erwähnt, „die prächtig sind, ... geschaffen für die Glieder der Götter“ (IV R. 18*a, 2f.; CT. XVII 39,50). Außer verschiedenen anderen Sachen kommen eine Reihe Pflanzen vor, die möglicherweise ebenso zu beurteilen sind wie die Tamariske des Anu; vielleicht spielen aber auch Beziehungen auf Arzeneimittel hinein. — Durchgängig sind die Mittel einfach, und nur wenige Bestandteile werden jedesmal benutzt; man darf wohl sagen, daß im großen und ganzen das Hauptgewicht immer auf das Symbolische gelegt ist.

In der Regel begnügt man sich wohl nicht mit diesen Mitteln und dem Zauberwort des Ea, sondern, es gehört eine ausdrückliche Anrufung der Götter dazu. Allerdings eine gewöhnliche Anrufung ist es nicht, sondern die Götter werden „beschworen“, so die großen Götter (z. B. CT. XVI 10,22), selbst Anu und Bel allein (CT. XVI 22,252) oder Šamaš[1] und gute Dämonen; aber das Gewöhnlichste ist das so überaus oft vorkommende: „Beim Himmel (= Anu) sei beschworen, bei der Erde sei beschworen“ (*zi an-na ḫe-pa zi ki-a ḫe-pa*)!

Man sollte glauben, es wäre eine Unmöglichkeit, Anus Namen in dieser Weise zu brauchen, da das Ganze gegen Anu gerichtet ist; aber gerade dieses — so unbegreiflich es ist — stimmt mit den Beschwörungen des Mittelalters überein, sowie sie uns z. B. von Benvenuto Cellini (Göthes Werke [herausg. i. Auft. d. Großh. Sophie] Bd. 43 I Buch II S. 186f.) überliefert sind. Er erzählt von einer Beschwörung im Collosseum, der er selbst beiwohnte. Des Nachts — denn das ist die Zeit der Beschwörungen — fand sie statt; bis aufs äußerste grauenhaft war es, und alle Teilnehmer erfüllte furchtbarste Angst. (Man hat sogar Beispiele dafür, daß der Zauberer selber vor Schrecken tot umfiel.) Aber als die Beschwörung auf ihren Höhepunkt gelangt und der Zauberer bei den schrecklichsten Formeln angekommen war, „rief er bei ihrem Namen eine Menge solcher

[1] Die Anrufung des Šamaš ist doch wohl auch direkt, da er (wie auch der Feuergott) stark mit dem Zauberdienst verknüpft ist.

Teufel, die Häupter der Legionen waren, und beschwur sie im Namen und Gewalt Gottes, des unerschaffenen, lebendigen und ewigen."

Auch in dem hier genannten Grauen ähneln die sumerischen Beschwörungen den mittelalterlichen[1]; das ganze Verfahren kann für den Zauberer selbst verhängnisvoll werden. Im Namen Eas tritt der Zauberer auf, wie es immer von neuem betont wird: „Eas Mann bin ich, Damkinas Mann bin ich, Marduks Bote bin ich". . . . „Der große Herr Ea hat mich gesandt, er hat seine reine Beschwörung zu der meinigen gefügt, seine reine Stimme zu meiner Stimme, seinen reinen Speichel zu meinem Speichel, sein reines Gebet zu meinem Gebet". (CT. XVI 5,204 f.; CT. XVII 47,107 f.; CT. XVI 7,267 f.; 28,59 f.) Auf Schritt und Tritt wird so das direkte Eingreifen Eas und seine persönliche Gegenwart hervorgehoben, aber nichts desto weniger ist der Zauberer während des Verfahrens in Gefahr; überall in Tafel III der *„utukkê limnûti"* trifft man Anzeichen seiner Furcht. Sin und Šamaš werden gebeten, ihn zu schützen (CT. XVI 4,144), und vor allem natürlich Ea selbst: „Ea, König der Meerestiefe, beschütze mich" (CT. XVI 7,244); „ich, der Sühnepriester, bin dein Diener; gehe an meiner rechten Seite, laufe schützend zu meiner linken" (CT. XVI 7,263 f.)! Ja selbst das Leben und die Wohlfahrt des Zauberers ist nicht sicher, denn des Hausgottes eigener Tempel wird von den Dämonen bedroht (CT. XVI 29,83). — So hilft denn Ea den Menschen gegen Anu und Bel, ihre Peiniger.

Ebenso wie in den Hymnen kommen wahrscheinlich auch hier Versuche vor, Anus und Bels Macht zu brechen. Tafel XVI der *„utukkê limnûti"*-Serie (CT. XVI 19 f.) erzählt, wie der Mond von den Dämonen angegriffen wurde[2]. Ebenso wie es von Ninib, Bels Sohn, heißt, daß er größer als sein Vater wurde (Hrozny, Ninrag 40,6), wird hier vorausgesetzt, daß die Dämonen

---

[1] Ebenso wie im Mittelalter empfand man die Macht Gottes stark.

[2] Es handelt sich hier darum, die Entstehung der Mondfinsternis zu erklären. In der Lücke wird jedenfalls berichtet, wie Marduk Sins Bedrängnis durch eine Beschwörung endet.

den Göttern zu stark werden[1]. Schließlich wird doch der Mond gerettet. Bedeutend herabgestimmt ist der Ton in der Erzählung von Eas Anschlag gegen die Dämonen (CT. XVI 42 ff.). Diese zwei Stücke, namentlich das erste, welches ebenso wie der Aufruhr Ninibs und der des Marduk verhältnismäßig jung sein wird, stechen in ihrer Anschauung von den Göttern, besonders von Sin, unzweifelhaft so stark wie möglich gegen die gewöhnliche Auffassung ab; ja in derselben Beschwörung werden Sin und Šamaš als Schützer gegen die Dämonen angerufen (CT. XVI 4,144.). Überhaupt liegt wohl die „*utukkê limnûti*"-Serie jetzt — schon von älterer Zeit ab — in erweiterter Gestalt vor; dafür sprechen ein paar ziemlich lange Aufzählungen (z. B. CT. XVI 13,10f.), die sonst in den sumerischen Texten ungewöhnlich sind; auch sind die gewöhnlichen Beschwörungen der alten Zeit — z. B. die in CT. IV aufgeführten — wohl in der Regel kürzer als die der „*utukkê limnûti*"-Serie jetzt, welche durch ziemlich viele Wiederholungen etwas angeschwollen ist.

Der starke Gegensatz zwischen Anu-Bel und Ea, der hier in den sumerischen Beschwörungen so oft zwischen den Zeilen durchblickt, bekommt seinen offenen, ganz unumwundenen Ausdruck in der Beschwörung CT. IV 3, also einem Ea-text (!); hier wird nach aller Wahrscheinlichkeit Bel als der herzloseste, häßliche, grausame Peiniger und Zerstörer der Menschen dargestellt, während Ea, der Zaubergott, ihr treuer, mächtiger Freund und Beschützer ist.

So merkwürdig es ist, es kommen Ausdrücke vor, die anzudeuten scheinen, daß die Dämonen jedenfalls teilweise von Ea selber ausgehen. Zwar CT. XVI15,12. 50 (*ša Ea limnûti šunu, guzalû ša ilâni šunu*) sind die „*limnûti*" doch wohl „Feinde" Eas; aber merkwürdig sehen Stellen aus wie CT. XVI 18,2f.[2]: „Eas sind sie, Damkinas sind sie usw."; CT. XVII 13,14f.: „In der

[1] Wenn der Text (CT. XVI 20,76) so zu verstehen wäre, daß die Dämonen Šamaš und Adad für sich gegen den Mond gewinnen, so daß also die Dämonen die Götter in Aufruhr gegeneinander bringen, so wäre dieses ohne jedes Seitenstück bei den Babyloniern.

[2] Doch vgl. CT. XVII 47,107 c.

Quellhöhlung der Meerestiefe[1] sind sie sieben." Ja, es heißt: „Von der Meerestiefe sind sie ausgegangen". Wie es sich nun auch im einzelnen verhält, so scheint hier jedenfalls die Ansicht ausgesprochen zu sein, daß der Ursprung der Dämonen z. T. nicht allzu fern von der Wohnung des Ea zu suchen ist. Vielleicht fühlte der Babylonier selber, daß er sich doch nicht allzu sicher auf Ea verlassen konnte.

Das ganze nächtliche Treiben scheint das Licht nicht vertragen zu können. Wer weiß, ob nicht die Babylonier, wenigstens in älterer Zeit, doch ein Gefühl hierfür gehabt haben. Obwohl man nicht allzuviel daraus wird schließen dürfen, so mag doch bemerkt sein, daß Gudea, trotzdem er Eridu so hoch schätzte, bei einer Gelegenheit die Zauberer aus seiner Stadt austrieb. (Th. Dan. 68: Gudea Statue B. 3,15f.)

Welchen Erfolg hatten nun die Kranken von den vielen Anstrengungen und von Eas Hilfe? Heilung unzweifelhaft nicht, wenn man nicht etwa Heilmittel in die Beschwörungen hineingebracht hat; mit Sicherheit dagegen nur äußerstes Grauen und furchtbarste Todesangst zu allen leiblichen Schmerzen noch hinzu. Die Hilfe Eas ist immer sich selber gleich.

Wenn wir uns jetzt zu den babylonischen Beschwörungen wenden, so haben wir in der *Maḳlû*-Serie (herausgegeben von K. Tallqvist) ein typisches Beispiel.

Von der packenden Allgewalt Anus und Bels, die überall in den sumerischen Beschwörungen durchblickte, ist sehr wenig mehr zu spüren. Die Krankheiten sind nicht mehr Schläge, durch ihre Boten verursacht, denn ihre Macht scheint schon von anderen Gewalten durchbrochen. Es ist sicher nicht zufällig, daß die Formel: „Beim Himmel sei beschworen, bei der Erde sei beschworen!" fast verschwindet, diese Formel, die für die sumerischen Texte so charakteristisch war. Ea erscheint jetzt als „Herr der [Schicksals]-Bestimmungen" (VI 57); auch Marduk wird recht groß.

[1] CT. XVI 45,137 heißt es jedoch: „Sie sind nahe gekommen, um die Seiten der Meerestiefe niederzutreten."

Obwohl aber die Macht des Anu und des Bel beseitigt ist, so bleiben doch die Krankheiten, und sie bedurften einer Erklärung. Sie können von Sünden herrühren; wie sie in diesem Falle zu beseitigen sind, sehen wir in der *Šurpu*-Serie. Aber sie brauchen nicht Folgen von Sünden zu sein; denn in der Welt gibt es genug heimtückische, unberechenbare Mächte, persönliche und unpersönliche, die über die Menschen herfallen, so vor allem die Hexe. Es liegt ja sehr nahe anzunehmen, daß, wenn man durch Zauber die Krankheiten wegzutreiben vermag — wie in den sumerischen Beschwörungen —, man sie auch durch Zauber schaffen kann. Es sind Zauberer und Zauberinnen, vor allem die letzteren, welche die Krankheiten bringen; in fernem Lande sitzen sie, Elamiterinnen sind es, Weiber der Kutäer, Sutäer, Lulubäer, Weiber von Ḫanigalbat (IV 99f.). In ihrer Heimat sitzen sie und haben von dem Kranken ein Bild gemacht (I 96. 131); mit diesem nehmen sie alles mögliche Üble und Bösartige vor; und alles dies geschieht nun durch Zauber mit dem Kranken (s. S. 8).

Oder die Hexe hat das Wasser seines Lebens in einen Graben geworfen (I 108), „Hexenkünste" haben sie geübt, um den Kranken wie mit Netzen und Schlingen zu überwältigen (II 148f.) — also ganz nach Weise der Dämonen früher!

Die letzteren erscheinen, wie zu erwarten ist, jetzt verhältnismäßig selten; wo sie aber vorkommen, sind sie nicht selbstständig, sondern sozusagen nur Werkzeuge der Hexen (II 35—67 [vgl. I 73—95[1]]; IV 19f., 45f.; V 64f.); sie lassen sich umgekehrt auch ebensogut von den Kranken gegen die Hexe verwenden. „In deine (= der Hexe) Spuren will ich den „*rabiṣu*" hinstellen, den „*eṭimmu*" werde ich deine Wegzeichen entfernen lassen" (III 146f.; vgl. V 64f.; IV 45f.); ja man kann sich sogar direkte Gewalttaten gegen die Dämonen erlauben, was in den sumerischen Beschwörungen fast undenkbar wäre: „Ich habe den „*gallu*" niedergetreten" (V 149). — Aber die Hexe begnügt

[1] Die Parallele zeigt, daß *utukkê* usw. nicht die Urheber der Plagen (die Herren), sondern nur so etwas wie Krankheiten, Beschwerden sind (I 88f.; II 50f.); jedenfalls sind sie etwas Nebensächliches im Verhältnis zu den „Herren" in dem Vorhergehenden. — Es ist zu beachten, daß *aḫḫazu* und andere Dämonen geradezu als Krankheiten vorkommen, z. B. in CT. XIV 48.

sich nicht damit, in der Ferne zu sitzen; sie kommt auch selber (des Nachts) und schreitet umher in den Straßen der Stadt, schleicht sich in die Häuser ein, sieht mit ihrem bösen Blick auf Mann und Weib, raubt ihnen die Kraft, füllt sie mit Gift (III 1f.), ja, tötet die Männer und schont nicht die Weiber (III 52f.) — genau wie früher die Dämonen. Darum gilt es, sie auf ihrem Wege aufzuhalten. Es geschieht am leichtesten, wenn man ihre Fähre beim Übergang über die Flüsse (I 50; vgl. V 132) durch Zauber zurückhalten kann. Aber stark ist die Hexe, „*ḳadištu*“ ist sie, der Ištar geweiht (!!); „den Himmel ermüdest du, und die Erde richtest du zugrunde“ (III 44f.); „dein Gebiet ist die Gesamtheit der Länder, alle Gebirge überschreitest du“ (VI 119f.). Ja selbst auf die Götter geht sie los; „den Mund der Götter bindest du, das Knie der Göttinnen fesselst du“ (III 50f.); gegen den Himmel übt sie Zauber und gegen die Erde Auflehnung (V 16).

Da reichen nun auch die Schutzgötter nicht mehr aus, die Menschen zu schützen. In den sumerischen Texten ist es, wie wir sahen, wahrscheinlich durchgängige Auffassung, daß kein Wesen den Menschen schädigen kann, bei dem sein Schutzgott steht; aber sündigt der Mensch, so entfernt sich der Schutzgott, und erst dann kann der Dämon ihn überfallen. Hier in „*Maḳlû*“ aber scheinen in verschiedenen Fällen die Schutzgötter selbst machtlos zu sein; wenigstens kann die folgende Äußerung so verstanden werden: „Weil die Zauberin mich bezaubert hat . . . schreit mein Gott und Göttin über mich“ (I 4f.; vgl. III 16: „in (oder: bei) meinem Körper“); III 114 trennt sie den Schutzgott von dem Menschen.

Wie man sieht, wird hier nicht der Kranke als der Schuldige betrachtet, sondern die Hexe ist schuldig. Darum werden jetzt die Götter direkt gebeten (nicht mehr „beschworen“!) einzugreifen: die großen Götter sollen aufstehen, um dem Kranken sein Recht (!!) zu schaffen (I 13f.); „weil sie Böses getan haben und dessen, was unrein ist (= Zauber!?), sich beflissen haben, mögen sie sterben, und ich soll leben“ (I 18f.). Ja es kommt sogar vor, daß Anu und Antum[1] direkt an-

[1] Jetzt wirkt selbst Anu mit bei der Abstrafung!

gerufen werden, sie möchten einen Knebel in den Mund der Hexe werfen (I 52 f.)! — Šamaš kommt recht oft vor, er ist ja überhaupt eng mit dem Zauber verknüpft. Zuweilen wird Marduk, „der Fürst der Götter“ (*abkalli ilâni*; I 55) angerufen. — Mehrere Male trifft man auch die für die babylonischen Texte — auch die Rituale — so charakteristische Zusammenstellung „Ea, Šamaš, Marduk“, die man in sumerischen Texten wohl fast nie trifft. Es ist schon fraglich, ob für das gewöhnliche Bewußtsein Ea in den alten Zeiten vor Šamaš rangierte; aber Marduk als Ea und Šamaš ebenbürtig ist wahrscheinlich neu. Ea rangiert jetzt wieder mit Anu und Bel; der Feuergott Nusku wird bezeichnet als „großer Gott, Kind des Anu, Ebenbild des Vaters, Erstgeborener des Bel[1], Sproß des Meeres, Ausgeburt des Ea (I 122 f.)“ — eine Zusammenstellung, die man schwerlich je in sumerischen Texten treffen würde. Auffallend nach der Erhöhung von Ea und von Marduk ist, daß man in babylonischen Texten verhältnismäßig selten etwas von diesen Göttern hört, besonders gilt es Ea. Man müßte ja doch ein goldenes Zeitalter unter der Führerschaft Eas und Marduks erwarten; statt dessen hört man aber so gut wie nichts mehr von einem persönlichen Eingreifen Eas (und Marduks), während es in den sumerischen Beschwörungen doch überall zum Vorschein kam. Ab und zu einmal kommt ein trockenes „Auf Befehl von Marduk“ vor, aber das für das zärtliche Verhältnis zwischen Ea und den Menschen (repräsentiert durch Marduk-Adapa) so charakteristische Gespräch fehlt in den babylonischen Beschwörungen fast durchweg[2].

---

[1] Er wird auch „Bote (*sukkallu*) des Anu“ und „der Gehorsame (*šemû*) des Bel“ (II 5 f.) genannt; das ist nichts Auffallendes, weil die Dämonen nicht mehr von Anu und Bel ausgeschickt werden; die Hexe wird im Gegenteil von Nusku, ihrem Diener, gezüchtigt. Anu und Bel stehen ja jetzt auf der Seite des Kranken und sind interessiert an der Wegtreibung der Dämonen und der Hexe.

[2] Wichtig für die Auffassung von Ea und Marduk in der jüngeren Zeit ist, daß in den Zusätzen zu den Reisnerhymnen diese Götter eine mit Bel parallele Stellung als Zerstörer einnehmen oder ihn direkt ersetzen, z. B. No. 1, wo offenbar jetzt auch das Wort Eas und Marduks (5 f.) durch v. 11 f. charakterisiert wird („das Wort, das oben den Himmel wanken läßt, das Wort, das unten die Erde zerstört“ usw.); No. 6,7 f. (*amât . . . baru*

Die alles überwiegende Hauptrolle spielt dagegen jetzt der in den sumerischen Texten so unbedeutende Feuergott. Er wird ein „hehrer (Gott)“ (*Maḳlû* I 122); denn ohne ihn können die Götter ihr Opferessen nicht bekommen[1] (*Maḳlû* II 126; vgl. VI 93f.). In babylonischen Texten spielen die Opfer überhaupt eine außerordentliche Rolle und können nicht groß genug werden. Hier in *Maḳlû* und zum Teil in *Šurpu*, die beide ihren Namen von dem Opferfeuer haben, tritt der Feuergott deshalb so stark in den Vordergrund, weil durch das Feuer die Bilder der Hexe vernichtet werden sollen.

Die große Bedeutung der Opfer und besonders des Opferfeuers in den babylonischen Beschwörungen steht wohl auch damit in Verbindung, daß man jetzt überhaupt auf Äußerlichkeiten so viel Wert legt; nicht weil die Zaubergeräte — in den babylonischen Beschwörungen — Symbole von irgend etwas sind (z. B. der Kraft Anus, wie in den sumerischen Beschwörungen), wirken sie, sondern an sich. — Einigermaßen ähnlich ist wohl die Entwickelung auch in Ägypten gewesen.

Wenn man z. B. die Hexe dadurch vernichten will, daß man ihr Bild verbrennt, so begnügt man sich nicht mit einem Bild — und darauf kommt es hier an! — nein, man nimmt eine Menge Bilder, die man nach und nach verbrennt. Käme es nur auf das Symbol an, so wäre ein Bild selbstverständlich genügend, aber der Umstand, daß man Bild um Bild verbrennt, zeigt, daß die Zeremonie an sich wirksam ist — je mehr Bilder, um so größerer Erfolg. Am Schlusse einer ganzen Reihe von Abschnitten hier in *Maḳlû* verbrennt man ein Bild und zwar jedesmal von neuem Material, wie Bronze, Honig, Ton, Erdpech, Erdpech mit Gips übergossen, Ton mit Talg (?) (als Herz) und Zedernholz (als Niere) u. a. Wirkt es nicht auf die eine Weise, so wirkt es vielleicht auf die andere, und je raffinierter es ausgedacht ist, um so besser: das Symbolische wird ganz in den Hintergrund gedrängt. In *Maḳlû* versucht man anfangs noch die Unbekanntschaft

---

-*[ḳat] ina Ekur*); No. 83 Rev. 13f. (*ku-a=Marduk*, v. 16); vgl. überhaupt alle die Stellen, wo jetzt Marduk nach Bel oder statt Bel gesetzt ist.

[1] Die Opfer wurden nämlich verbrannt.

mit dem Namen der Hexe (II 191) durch Beschreibung ihrer Tätigkeit zu ersetzen; aber später sieht man auf der anderen Seite, daß die Worte an sich wirken, es kommt auf die Vortragsweise an, dazu die wiederholte Anordnung: „Sage die Beschwörung mit „flüsternder(?)“[1] Stimme“ (*Maḳlû* II 18. 68. 91. 113. 122. 136 usw.); vermutlich soll ferner jetzt jedes Stück dreimal rezitiert werden, um besser zu wirken, denn immer wieder kommt diese Aufforderung in babylonischen Beschwörungen vor, dagegen nicht in sumerischen.

Das sozusagen Fabrikmäßige sieht man auch in der Äußerlichkeit, daß man jetzt einen Platz offen läßt für den Namen des Kranken und seines Gottes: „N. N., Sohn des N. N., dessen Gott N. N. ist, dessen Göttin N. N. ist“ (z. B. II 13); ja es kommt vor, daß sogar für die Krankheit Platz gelassen wird. Außerordentlich oft trifft man dieses in babylonischen Beschwörungen, aber fast nie in sumerischen.

Möglicherweise am stärksten empfindet man den Unterschied zwischen sumerischen und babylonischen Beschwörungen, wenn man sich die Art der Austreibung der Krankheiten etwas genauer ansieht. In den sumerischen Beschwörungen begnügt man sich im wesentlichen mit einer einfachen Wegtreibung der Dämonen durch Hilfe von Eas Wort und seinen Mitteln, die Dämonen werden nur noch aufgefordert, nicht anderweitig Schaden anzurichten[2].

Hier in *Maḳlû* liegt die Sache nicht so einfach. Es findet geradezu eine Konkurrenz im Zauber statt zwischen dem Zauberpriester und der Hexe mit ihren sechs (?) Bändern (IV 89). „Was ihr getan habt, das weiß ich; was ich tue, das wisset ihr nicht“ (I 39 f.); „was Nachts sie bannen, das löse ich ihnen täglich auf; was sie täglich bannen, das löse ich ihnen des Nachts auf“ (IV 90 f.). Und „die Behexung, die du [mir] bereitet hast, möge

[1] Die Formeln wurden wohl in alter Zeit nur einfach mit lauter Stimme rezitiert, wie es einmal in *utuk. lim.* vorkommt (CT. XVI 38,10). Einmal (CT. XVII 32,20) ist auch von „flüsternder“ Stimme die Rede; da handelt es sich aber wohl um unbefugten Zauber, Zauber von den Feinden des Kranken.

[2] Möglicherweise hat das Getreide wie andere Zeremonien die Bedeutung, zu verhindern, daß die ausgetriebenen Dämonen zurückkommen.

dich selbst treffen; die Bilder, die du [von mir] gebildet hast, mögen deine Gestalt (?) bekommen“ (V 6f.) — die Hexe hat ja Bilder von dem Kranken gemacht, und das, was sie mit ihnen gemacht hat, hat den Kranken getroffen; jetzt aber läßt der Priester diese Bilder durch Zauber die Gestalt der Hexe selber annehmen, und da kommt das Übel über die Hexe.

Das Hauptmittel ist jedoch die Verbrennung von Bildern der Hexe und ihrer Sippe; denn sie hat Genossen; ja Zauberinnen, die siebenfach sind, sind da (IV 112), und auch ihre Bilder sollen verbrannt werden; vermutlich sind auch noch sieben Zauberer zur Stelle. „Nach einer Stunde“ brennt sie (VI 102f.), „nach zwei Stunden“ schickt sie ihre Boten ab, daß sie die Hexe befreien sollen, ihre Peiniger töten. Aber das weiß der Zauberpriester; dafür hat er seine Maßregeln getroffen, eine Wache von Göttern und verschiedenen Pflanzen, auch Getreide aufgestellt „auf meiner [des Kranken] Straße“, „neben meiner Pforte“, „zur Rechten und Linken meines Tores“; und furchtbar sind diese Wächter; sie reißen das Herz aus, die Nieren aus. Kommen nun die Boten nicht durch, so muß die Hexe elend sterben — so weit kam es in den babylonischen Beschwörungen.

Ein ganz ähnlicher Text liegt in Craig: Religious Texts I Pl. 37 f. vor. Auch hier spielt der Feuergott die Hauptrolle, ja noch mehr als in *Maḫlû*. Und auch hier werden Bilder der Zauberer und Zauberinnen von verschiedenem Material nach den einzelnen Abschnitten der Beschwörung verbrannt.

Eine gewisse Ähnlichkeit mit den Anschauungen von *Maḫlû* hat auch die Labartuserie (Myhrman: Die Labartu-Texte in ZA XVI 141f.[1] — IV R. 55, No. 1; 56; 58). Diese Serie besteht ursprünglich wahrscheinlich aus kurzen sumerischen Beschwörungen. Statt nun diese für sich zu lassen, und das neu hinzukommende Babylonische ebenfalls für sich als Anhang zu geben, stehen Sumerisches und Babylonisches ganz durcheinander gemengt. Auch muß man mit der Möglichkeit rechnen, daß kürzere sumerische Stücke durch längere babylonische ersetzt sind, die eigentlich nur Erweiterungen der ur-

[1] Die Versangaben in dem Folgenden beziehen sich auf die Bearbeitung von Myhrman.

sprünglichen sumerischen sind. Wie schon rein äußerlich Sumerisches und Babylonisches gemischt ist, so auch inhaltlich. Das ältere Sumerische zieht sich wie ein schwacher Aufzug durch das Ganze, aber der Einschlag, der Charakter und Farbe gibt, ist das jüngere Babylonische, welches den allergrößten Teil des Textes ausmacht.

Die Beschwörung fängt an mit einem sehr großen Zauberritual[1] (babylonisch); eine lange Reihe von Mitteln, die zur Vertreibung der Krankheit nötig sind, werden genannt; man bekommt, um es hart auszudrücken, den Eindruck von einem ganzen Naturalienkabinett. Die Symbolik scheint fast ausgeschlossen; an sich wirken die Sachen. Es sind Pflanzen, Steine, Bestandteile von den unreinen Tieren, Esel und Schwein; später ist die Rede von Pferden und Hunden. Auch Erde von vielerlei Orten wird gesammelt, z. B. von dem Tore des Hauses der Ärztegöttin Gula[2]. Mit anderen Sachen wird sie zusammengerührt und sicher als Salbe verwendet. Auf die einzelnen Körperteile des Kranken werden meistens die Sachen verteilt: 1, 3, 4, 7 oder 14 von den betreffenden Stücken, je nachdem; und sie werden mit weißen, schwarzen, roten und blauen Schnüren angebunden; ja es werden drei Schnüre (?) von sieben gefärbten Stoffen (?) genannt. Alles ist genau bestimmt. Jetzt gibt es z. B. 7 „Augensteine“ und 7 „*parê*“ auf den Hals des Kranken (III Obv. 31), 3 und 3 auf seine linke Hand (v. 38); hätten aber die Zauberpriester sich geirrt und die Zahlen verwechselt, 7 statt 3, und 3 statt 7 gesagt, so wäre vermutlich alle Mühe vergebens! — Nicht allein die Sachen an sich wirken, sondern auch die Worte; ja es kommt, scheint es, nicht einmal auf den Inhalt dieser Worte an, sondern nur auf den rein äußerlichen Laut (vgl. den folgenden (babylonischen) Abschnitt): „*ki-riš-ti-li-bi . . . la-li-bi* usw.“ (v. 46 f.); das ist ganz sinnlos. — Nachher werden Salben von Asphalt, Erde, Fett von einem weißen

[1] III Obv. 1—42. — Die letzte Tafel in der Labartuserie enthält eine Übersicht über alle in der Serie vorkommenden Beschwörungen, im besonderen aber Anweisungen für die dazu nötigen Rituale. — Ebenso ist es der Fall mit der letzten Tafel in der *Maḳlû*-Serie.

[2] Erde von verschiedenen Orten wird auch in der babylonischen Beschwörungsserie *Nam-bur-bi* genannt (Craig I, 66, 3 f.).

Schwein, Fischfett, Asche (?), Butter, verschiedenen Pflanzen und Pferdehaut verwendet (z. B. III Obv. 48 f.).

Labartu selber — nach welcher die Serie benannt ist — ist ursprünglich ein weibliches Seitenstück zu den Dämonen, den *utukkê limnûti*, welche auch hier in dem Sumerischen erscheinen (III Rev. 17; vgl. v. 19[1]). Sie ist die Tochter Anus und Bels (II, II 33: „da trat [Labartu], die Tochter Anus, vor Bel, ihren Vater"; vgl. I, I 11 u. a.); sonst ist sie — in den babylonischen Abschnitten — so ungefähr wie die Hexe geschildert, ist wie diese eine *kadištu* (II, III 37)[2] und eine Ausländerin (I, II 31; III Rev. 3: Elamitin; II, III 14: Sutäerin), ist grausam, rast ebenso willkürlich und ohne jeden göttlichen Auftrag wie diese; der Priester wendet sich sogar an Anu und Antum (I, III 25 f.) mit der Bitte, der hungrigen Labartu Essen zu geben, um sie zu beruhigen, ja Anu wird direkt gebeten, sie zu bezwingen (II, III 18 f.) — es schwebt wohl die Vorstellung vor, daß er doch für seine Tochter irgendeine Verantwortung haben müsse! Furchtbar ist Labartu; sie lebt nur, um Menschenfleisch zu essen und Menschenblut zu trinken (II, II 35 f.; I, III 19 f.), überhaupt um Unheil anzurichten (I, III 10 f.). In den letzteren Beziehungen geht die Schilderung doch wohl ziemlich weit über die entsprechende der *utukkê* in sumerischen Texten hinaus.

Die Mittel, Labartu zu beseitigen, sind ebenso wie bei der Hexe Bilder. Ein Bild aus Ton wird von der Labartu gemacht — also nicht von den Kranken, wie in den sumerischen Texten —; da aber Labartu selber (wie die *utukkê*) in dem Kranken ist, gilt es, sie in ihr Bild herüberzulocken. Es geschieht durch Hinstellen von allerlei Sachen neben das Bild wie Brot, Quellwasser, Fettspeise, Hunde, Früchte, eine Spindel, eine Salben-

[1] Die drei sumerischen Beschwörungen v. 17 f. sind möglicherweise alle einfach von der *utukkê limnûti*-Serie übernommen; zu v. 18 vgl. CT. XVII 34,1. — II, I 16 f. werden andere Dämonen als Begleiter oder Diener der Labartu genannt (babylonisch).

[2] Labartu ist nicht allein wie die Hexe in *Maḳlû* der Ištar geweiht (*ištârîtum*; *Maḳlû* III 45; vgl. die Labartuserie I, I 6), sondern sie wird direkt mit Ištar gleichgesetzt (II, II 49 f.; vgl. Myhrman a. a. O. S. 155 Anm. 10); an letzterer Stelle wird sie gebeten, an den Mund ihrer Hunde zu greifen (babylonisch).

büchse, vier Esel aus Ton usw.; auch bekommt das Bild jeden Tag neue Kleider (I, I 22 f.; I, IV 3 f.; III Rev. 20—30). Ja, man steckt ein kleines Ferkelherz in den Mund des Labartubildes — einem solchen Leckerbissen kann die unreine Labartu nicht widerstehen! Drei Tage soll das Bild am Kopfe des Kranken stehen; nach Ablauf dieser Zeit ist Labartu in das Bild übergegangen; jetzt gilt es loszuschlagen. Mit einem vorher durch geeignetes Verfahren behandelten Schwerte (z. B. I, II 24 f.) wird Labartu — das heißt ihr Bild — gemordet[1], und dann bei der Mauer begraben; noch wird sie für alle Eventualitäten mit Mehlwasser umgeben. Oder ihr Bild wird nach dem Felde gebracht, die Leibesmitte umbunden; und an Dornen und Disteln wird sie befestigt (III Rev. 31 f.). Noch sicherer ist vielleicht Labartu in ein kleines Segelschiff zu setzen; man versieht sie dann mit zwei weißen und zwei schwarzen Hunden — Lieblinge der unreinen Labartu —; danach wird sie durch Zauber über das Meer gebracht; und hier werden ihre Füße an einen Baum gebunden und Mehlwasser umgelegt (II, I 44 f.; II, III 22 f.). Die letzteren Vorkehrungen jenseits des Meeres, auch ihre Hinüberbringung über das Meer vorzunehmen, muß man Anu bitten. Den vierten Tag wird ein neues Labartubild gemacht und möglicherweise wird ihr Haupt abgeschlagen[2]. — Wie man sieht, geht alles nach der Art der *Maqlû*-Serie; alles ist babylonisch.

Hier und da sind wohl Trümmer von der ursprünglichen sumerischen Vorlage zu erkennen (I, I 11 f,; I, II 28 f.; II, I 58 f.; II, III 6. f; II, IV 9 f.; vermutlich auch in Stellen wie III Rev. 33, die jetzt in das Babylonische übertragen sind), wo u. a. das für das Sumerische so charakteristische „Bei dem Himmel sei geschworen, bei der Erde sei geschworen!“ vorkommt.

Wie in den babylonischen Texten sonst wird Ea auch hier sehr hochgestellt; er ist „Schöpfer des Universums, Herr der

---

[1] Man sieht, in Wirklichkeit fehlte Labartu ein starker Rückhalt, wie ihn die *utukkê* hatten; diesen letzteren gegenüber mußte man sich mit der Wegtreibung begnügen — Labartu mordete man!

[2] Dieses Ritual hat große Ähnlichkeit mit der babylonischen Beschwörungsritual für Hausweihe, welche Zimmern in ZA. XXIII S. 369 f. veröffentlicht hat; der Ziegeigott wird hier ungefähr wie Labartu beseitigt.

Gesamtheit“ (I, II 9). Übrigens hat er wie Marduk hier verhältnismäßig sehr wenig zu tun; von dem Gespräch sind nur an einer Stelle schwache Spuren übrig (II, III 44 f.). — Die Formeln werden dreimal rezitiert (III Obv. 59), und zwar jede Formel über ihr bestimmtes Körperglied, ja eine Beschwörung soll dreimal jeden Tag vorgetragen werden (I, IV 9). I, II 6.19 finden wir wieder „N. N.“ (alles babylonisch geschrieben).

Wir gehen jetzt zu den babylonischen Zauberhymnen und den damit verknüpften Opferritualen über. In der älteren (sumerischen) Zeit bestanden, wie wir schon gesehen haben, die Beschwörungsliteratur und die Hymnenliteratur für sich. Wahrscheinlich war das Sühnopfer ebenso etwas in sich Selbstständiges, von den Beschwörungen und Beschwörungszeremonien Unabhängiges; möglicherweise sind diese letzteren ursprünglich Auswüchse des Sühnopfers.

Charakteristisch für die spätere Zeit (die babylonische Literatur) ist dagegen, daß gewöhnliche Götterhymnen sich ohne weiteres als Beschwörungen brauchen lassen; es kommt nicht darauf an, wie schon hervorgehoben, sich in persönlichen Rapport mit den Göttern zu setzen, sondern man braucht Hymnen und Gebete als Magie. Das heißt: die Magie hat hier Stücke der Religion verschluckt, die im Grunde genommen ihrem Wesen nach der Magie genau entgegengesetzt sind.

Ganz entsprechend wie mit den Hymnen ist es wahrscheinlich auch mit den Sühnopfern[1] gegangen. Diese standen nämlich in der babylonischen und assyrischen[2] Zeit, so widerspruchsvoll es ist, ganz in dem Zeichen der Beschwörungen.

[1] Das *barû*-Opfer hat bis zuletzt fast nichts mit den Beschwörungen zu tun gehabt.

[2] Die Opferrituale, wie sie sich in Assurbanipals Bibliothek befinden, sind wahrscheinlich ohne weiteres die Rituale, die man in der assyrischen und babylonischen Zeit brauchte; sie sind in erster Linie nicht überliefertes Gut wie die Literatur oft sonst, denn alte Rituale haben nur archäologisches Interesse; auch sind sie bei Assurbanipal dafür zu zahlreich vorhanden. Dadurch ist natürlich nicht ausgeschlossen, daß viel altes in diesen Ritualen steckt, welches sicher der Fall ist; aber so wie sie jetzt sind, so ungeheuer stark angeschwollen, bekommt man den Eindruck, daß sie einer späten Zeit angehören.

Sieht man sich die sicher jungen Rituale für die *âšipu*-Opfer (Zim. Beitr.) an, so findet man sie voll von Beschwörungen; und wendet man sich umgekehrt zu den Beschwörungen, so sind sie jetzt sehr oft mit Opferritualen (d. h. sicherlich mit Sühnopferritualen) verknüpft, namentlich in der babylonischen Hymnenserie *šu illa* (King: Bab. Magic and Sorcery), zu welcher wir uns jetzt wenden. — Diese letzteren Rituale stimmen mit den jungen babylonisch-assyrischen Opferritualen überein (siehe Zim. Beitr. 96 f.); dagegen nicht mit dem Opfer, wie es in den sumerischen Texten durchblickte. — Man könnte vielleicht hier aufmerksam machen z. B. auf die Opferfleischangabe in den babylonischen Beschwörungsritualen *šîr mittu šîr ḫinṣû* (?) *šir šumê* (King No. 12,7), welches auch so sehr oft in den jungen Ritualen vorkommt (Zim. Beitr. 100, 52; 102, 80 usw.) (man findet diese Angabe nicht in sumerischen Texten!). — Wie ganz äußerlich die Opfer jetzt betrachtet werden, zeigt eine Zeile wie diese: „Möge Tamariskenholz mich reinigen . . . . möge *uḳuru* (?)-holz meine Sünde entfernen" (King. No. 12,84)!

Charakteristisch für die jungen babylonischen Opfer ist weiter, daß Wert auf die Zeit des Opfers gelegt wird; opfert man den einen Tag, so bringt es Erfolg; opfert man den nächsten, so ist es vielleicht ohne Erfolg; es gilt, einen für das Opfer günstigen Tag zu wählen (King No. 26,5; 30,20), ebenso wie es in den wohl gleichzeitigen *barû*- (Zim. Beitr. No. 1,29) und *âšipû*-Opfern (ib. No. 56,3; 58,2) der Fall ist. Eine ähnliche Anschauung kommt sehr oft in den *ezib*-Gebeten in den „Assyrischen Gebeten an den Sonnengott" (ed. Knudtzon) vor (z. B. No. 1 Rev. 1). Ungünstige Tage, denen es zu entgehen gilt, finden sich (King No. 61,11f.) in Menge; ja man führte große, noch erhaltene Listen über alle die Unglückstage im Jahr. — Besonders verhängnisvoll sind Tage mit Mondfinsternissen. Die Babylonier haben für diesen Zweck eine ganze Reihe Gebete (King No. 53f.), in welchen für Tag und Monat der Finsternis Platz offen gelassen ist, ganz wie sonst für die Beter. — Auch offenen Platz für die Namen findet man in dieser Serie überall!

Diese Rücksicht auf den Tag des Opfers fehlt in sumerischen Texten; Unglückstage und namentlich die damit zusammen-

hängende „Tagewählerei“ [1] sind wahrscheinlich verhältnismäßig jung; in Ägypten steht diese erst im „Neuen Reich“ in Blüte. — Eine wie verhältnismäßig große Rolle man jetzt den astralen Erscheinungen beilegt, sieht man daraus, daß eine ganze Reihe Gebete an bestimmte Sterne gerichtet ist (King a. a. O. No. 46f.).

In den Beschwörungen selber sehen wir, wie hoch Ea gekommen ist; er ist jetzt „der Vater der Götter“ (King No. 12,87), und Marduk ist „Herr der Himmel, des Erdberges und der Meere“ (King No. 12,28), ja „der König der Götter“ (in einer Hymne an die Göttin Bau; King No. 6,91); auch die Verbindung „Ea-Šamaš-Marduk“ (King No. 53,4) kommt vor. Von Zauberern und Zauberinnen hört man (King No. 12,62), hingegen fehlt das Gespräch zwischen Ea und Marduk, und von der Tätigkeit Eas ist verhältnismäßig nur wenig zu spüren. — Öfters kommt das junge dreimalige Rezitieren vor (King No. 12,99; 15,23; 30,27). Auch ein Zeichen der jungen Zeit (es gilt jedenfalls für die jetzige Fassung) ist das in den Text eingefügte „Aššurbanipal“ (King No. 50,12; 55,2; 56,7). Sicher ebenso zu deuten ist die überaus große Länge der Serie von mindestens 135 Tafeln (King No. 30,31: 134. Tafel). Reste einer ganz ähnlichen Serie (*nam-bur-bi*) finden sich bei Craig I Pl. 66f., die wenigstens 136 Tafeln gehabt hat (Pl. 67,9: 135. Tafel). — Das eben erwähnte Stück dieser Serie bietet übrigens ein ziemlich langes Ritual, wohl von der Art der Serie *šu illa* (King). Eigentümlich ist das Sammeln von Staub von allen möglichen Stellen, z. B. von der Pforte der Hierodule, der Pforte des Palastes und vom Weg (Pl. 66, 6.7.8)[2]. Die Beschwörungen in *nam-bur-bi* sind sogar 7+7 mal zu wiederholen (Pl. 67 Rev. 4f).

Ebenso wie diese zwei Serien, sind die anderen Beschwörungen in Craig: Assyrian and Babylonian religious texts I—II zu beurteilen. Auch hier sind sie eigentlich Götterhymnen, und man findet dieselben Eigentümlichkeiten wie in den schon genannten babylonischen Serien. Die Beschwörungen werden

---

[1] Man kam schließlich zu dem Glauben, daß einige Tage für eine Beschäftigung gut wären, andere für eine andere; wollte man z. B. eine Reise antreten, mußte man zuerst in den Listen nachsehen. Noch bis zu unserer Zeit hin gibt der Almanach in China alle erwünschte Auskunft.

[2] Vgl. S. 20.

drei oder siebenmal wiederholt (Craig II 5,8; I 17,11; 18,25), mit Flüsterstimme vorgetragen (II 18,14), und über bestimmte Glieder rezitiert (II 11 Obv, 5; 11 Rev. 2.26; babylonisch[1]). Die Angabe „N. N." kommt vor (II 13,13.). In II 18,4f. findet sich vielleicht in den hier genannten Zaubersachen eine Andeutung von dem gewöhnlichen Ritual (*lu-ti* v. 8; vgl. Zim. Beitr. No. 26 II 5; 41—42, 22). II 5,4 erwähnt das Opfer von einem Schwein. — Ea steht mit Anu und Bel zusammen (II, 13,12); sonst ist er verhältnismäßig wenig zu spüren; das Gespräch mit Marduk fehlt; umgekehrt ist Eas persönliches Eingreifen sofort zu merken in dem einzigen, teilweise zweisprachigen Stück (II 11). — Die Sorge, keine Möglichkeit auszulassen, sieht man II 9, wo eine Götterliste schließt mit den Worten (v. 22): „bekannter Gott, unbekannter Gott".

In dem von Zimmern — im Anschluß an Craig: Assyrian and Babylonian religious texts I 75 — in ZA. XXIII 369f. mitgeteilten babylonischen Text ist von Beschwörungen bei einer Hausweihe die Rede. V. 15f. und 51f. enthalten Gebete an Šamaš und Ea-Marduk — beide als „Beschwörung" bezeichnet —; zwischen den Gebeten werden Opfer vorgeschrieben wie sonst oft in den babylonischen Beschwörungen; sie beziehen sich hier vornehmlich auf den Ziegelgott. 74f. wird der Ziegelgott aus dem neugebauten Haus sozusagen ausgetrieben und sicher in Gestalt einer kleinen Götterfigur dem Fluß übergeben: „Den Ziegelgott in ein Segelschiff nebst [seinem] Proviant[2] [soll man setzen], den Fluß anschreien; dann sobald er angeschrieen, [rafft er ihn hinweg]"; damit ist der Ziegelgott „abgeschnitten, gefällt" (v. 77); wie ein böser Dämon wird er beschworen, sich zu entfernen und nicht mehr zurückzukehren (?) (87 89); der Beschwörer und der Baumeister aber sollen ihr Gesicht abwenden (v. 90).

Drei Tage lang darf der Baumeister nicht in das Haus gehen (92f.). Nach v. 94—97 scheint man — ebenso wie in der Labartuserie, mit der unsere Beschwörung große Ähnlichkeit hat — am vierten Tage (?) ein neues Bild des Ziegelgottes

[1] Während die Beschwörung selber zweisprachig sumerisch ist, sind gerade diese Angaben, obwohl mit Ideogrammen angefüllt (vgl. z. B. *Maḳlu* II, 18), nur einsprachig babylonisch.

[2] Der Proviant ist vielleicht zugesetzt, um den Ziegelgott zu locken.

gemacht zu haben; es soll mit weißer, lazurfarbiger, rotfarbiger Wolle [umwickelt werden]. Ferner ist noch von allerlei Opferingredienzien wie Honig, Rahm, Fett, Zederuholz die Rede. — V. 98 endlich lehrt, daß diese Beschwörung nur eine Tafel aus einer Serie von Beschwörungen bei Bauunternehmungen ist.

„N. N. Sohn des N. N.“ findet sich v. 22; vgl. 27f. 68. — 78f. findet sich dagegen das in den babylonischen Beschwörungen seltenere „Beim Himmel bist du beschworen, bei der Erde bist du beschworen.“

Der Ziegelgott ist — nach Weißbach: Babylonische Miszellen No. 12 v. 27 — von Ea geschaffen; es ist von Interesse zu sehen, mit welchen Augen die Babylonier ein Geschöpf und einen Diener des Ea in der Wirklichkeit betrachteten.

Endlich stimmen im großen und ganzen mit diesen Beobachtungen die in dem *âšipu*-Ritual (Zim. Beitr. S. 96f.) aufgezählten Beschwörungen überein. Sumerisch sind, wie zu erwarten war, S. 124,22; 132,52: *ud maḫ-e an-edin-na du-a*; S. 156,11; 160,15: *utuk ḫul edin-na dagal-la*; ebenso S. 138,13, das sich mit Eas Wohnung (?) beschäftigt (vgl. II R. 58 No. 6,44. 58)[1]. S. 148,30: „. . . nicht sind sie geboren“ (. . . *an nu tu-tu-ne*) handelt mutmaßlich von den *utukkê limnûti*; jedenfalls beschäftigt sich diese Serie sehr oft mit der Frage nach dem Standort und dem Ursprung der *utukkê*. S. 138,20: „Heiliges Wasser, Wasser aus dem Tigris gebracht“ (*a azag-ga a id idigna gub-ba*) hat ein paar Parallelen in denselben Beschwörungen (CT. XVII 26,66; 38,34: „Nimm Wasser von der Mündung der beiden Flüsse“!). Außer einigen Beschwörungen (S. 166,11. 15; 168,2f. 13f.), die aus der Lugalgirrabeschwörung (IV R. 21* a Rev. 25, Obv. 24; 21 b, 1 f., Rev. 12f.) genommen sind — siehe später —, sind noch ein paar Šamašhymnen (?) sumerisch (S. 138,8; 140,33); schon in alter Zeit ist ja Šamaš mit der Magie verknüpft. Endlich vgl. noch die Stelle S. 144,8, die vielleicht eine gewisse Ähnlichkeit mit 166,11 hat.

Umgekehrt ist die außerordentlich lange Reihe von Be-

[1] In dem sumerischen Original (?) ist von der dreimaligen Wiederholung nicht die Rede, dagegen findet sie sich in dem babylonischen Ritual.

schwörungen, die eigentlich Götterhymnen sind. S. 126,35 f. ist durchweg babylonisch geschrieben, ebenso S. 130,73 (*ilu Gu-še-[e-a ḳa-i-šat gu-ša-a-ti]*), 132,73 („Tapfere Istar"); 132,81 („Mein Gott" usw.). — S. 132,78; 160,13 haben wir die charakteristische Zusammenstellung von „Ea, Šamaš, Marduk." S. 158,1: „Aus Ton hat Ea euch gebildet". Die Bilder (Plur.) sind mit großer Wahrscheinlichkeit auf die Hexen zu beziehen, jedenfalls ist wohl von dem (Sing.) Bild des Kranken nicht die Rede wie in den sumerischen Texten; S. 158,2 ist wohl „*nḳr*" zu lesen = zerstören[1]. S. 154,8 f. handelt wohl von Götterbildern; die Anfertigung von solchen findet sich in den sumerischen Krankenbeschwörungen wahrscheinlich nicht. Der letzte Text hat wieder das eigentümliche „N. N. Sohn des N. N.", das auch 150,8.25; 160,1 vorkommt. S. 132,74.75.76 sind aus *Maḳlû* (V 95.139.156) und S. 166,6.13 aus der Lugalgirrabeschwörung (IV R. 21*a Rev. 1; 21a,31). Übrig bleiben die Stücke S. 130,32; 132,33 und 148,49 f., die wohl alle nicht ohne weiteres bestimmbar sind. — S. 126,35 f. wird bei jeder von der großen, langen Reihe Beschwörungen ausdrücklich bemerkt, daß sie dreimal herzusagen sind; auch bei anderen Stellen ist es der Fall. — S. 128,65 sind die direkten Anrufungen von Sternen zu beachten. — Endlich haben wir S. 196 II 3 eine einzige *bârû*-Beschwörung, wo Ea und Marduk „große Götter, Herren des Gerichts" genannt werden.

Die Beschwörungen in Küchler: „Ass.-bab. Medizin" sind fast alle babylonisch; meistens sind sie unbestimmbar. 9,29 f. (babylonisch), das ganz abenteuerlich ist, enthält „N. N. Sohn des N. N."; 11,62 (babylonisch) ist wo möglich noch wilder („Wind, Wind" usw.).

---

[1] Solche Zauberbilder („Ea hat euch aus Ton gebildet") werden wohl am häufigsten zerstört; vgl. *Maḳlû* z. B. IV 112 f.; Labartuserie (Z A. XVI 141 f.) z. B. I, II 23 f.; eine Beschwörung bei der Hausweihe (Z A. XXIII 369 f. Z. 74 f.). — Man liest wohl daher besser *tu-na-ḳar* als *tu-na-kar*. Diese Bedeutung entspricht auch dem parallelen *riksa tapaṭar;* wie nämlich auch diese Worte zu verstehen sind, so enthalten auch sie am wahrscheinlichsten eine symbolische Zerstörung; vgl. S. 157,13 f.

Wir wenden uns jetzt zu der Serie *Surpu*, bei der der Unterschied zwischen Altem und Neuem am klarsten wird, da jedes ungemischt für sicht steht[1].

Ganz entgegen dem Sinn und dem Wesen eines Sündenbekenntnisses, finden wir in den babylonischen Teilen von *Šurpu* solche Bekenntnisse als Beschwörungen gebraucht: die Worte wirken magisch, wenn sie richtig gewählt sind, und wenn sie vorschriftsmäßig ausgesprochen werden! Um nun ganz sicher zu gehen, macht man lange Listen von (wirklichen) Sünden[2], wie wir es in *Šurpu* II haben; fast alles nur Denkbare wird aufgezählt[3]; wird nun nur die richtige Sünde genannt, so muß die Krankheit, die durch diese Sünde veranlaßt ist, weichen. Ähnliche Anschauungen haben die Ägypter, wie schon bemerkt, in dem Totenbuch, wohl etwa zu gleicher Zeit. Etwas ganz ähnliches liegt wohl vor in den schon genannten *ezib*-Gebeten, in denen die bloße Nennung der verschiedenen Fälle eine Menge übler Einflüsse abwehren zu können scheint. Eine weitere Entwickelung ist in den wahnsinnigen Formeln zu konstatieren, in denen es nur auf dem bloßen Laut ankam, wie in der Labartuserie.

Ganz denselben Eindruck bekommt man von der Götterliste der lösenden Götter (*Šurpu* II 130f.), in der alles mögliche gesammelt ist, auch Sternennamen; sie schließt bezeichnend, wie

---

[1] Das Sumerische in den aus Babylonischem und Sumerischem zusammengesetzten Texten braucht, wie schon gesagt, nicht allzu alt zu sein, sondern kann erst aus der Übergangszeit herrühren; es kann aber natürlich auch alt sein.

[2] Wirkliche Sünden finden sich in der *utukkê limnûti*-Serie nicht.

[3] Wollte man annehmen, daß die langen Reihen von Sünden nur eine Gedächtnishilfe für den Priester sein sollten, so daß er für jeden Fall die nötigen Sünden herausnehmen konnte, so verkennt man sicher den Zweck der Listen — was bliebe dann übrig zu rezitieren, wenn man sich mit einigen Worten begnügen wollte? Vielmehr sind die Sündenlisten ganz so zu betrachten und zu behandeln wie die damit zusammenhängenden Götterlisten; und die letzteren sind offenbar dazu da, wörtlich rezitiert zu werden (II 184: Gott und Göttin, so viele ihrer vorhanden sind".) — Auch müßte man sich den *âšipu*-Priester als (ausfragenden) Beichtvater vorstellen, eine Anschauung, die zu dem Zauberpriester so schlecht wie möglich paßt.

schon bemerkt (184): „Gott und Göttin, so viele ihrer vorhanden sind".

Alles Unheimliche, jeder Schauer, wie es so stark in der *utukkê limnûti*-Serie hervortrat, ist jetzt geschwunden; die langen inhaltslosen Listen sind so langweilig, daß man über ihnen einschlafen könnte. — Der Tafel II entsprechen nach dieser Seite hin Tafel III und IV auf das genaueste. — II 186 kommt „N. N. Sohn des N. N." vor; III 2 wird Marduk als „Priester der Götter" stark hervorgehoben. —

Mit Tafel V tritt mit einem Male ein ungeheurer Umschwung ein; der Text ist jetzt ganz wie in der *utukkê limnûti*-Serie. Die Gedanken sind genau dieselben, öfters finden wir Sätze, die fast wörtlich mit dieser Serie übereinstimmen; aber jetzt ist die Sprache sumerisch. Nähere oder entferntere Parallelen sind V 4 ǂ CT. XVI 12,43; V 6f. ǂ CT. XVI 2,48; V 12—16 ǂ CT. XVII 23,193f.; V 16 ǂ CT. XVI 1,31; 28,39; CT. XVII 14,10. — V 18f. folgt das Gespräch zwischen Ea und Marduk; der ganze Abschnitt schließt endlich mit dem charakteristischen „Bei dem Himmel sei beschworen, bei der Erde sei beschworen".

Mit v. 60f., das wieder babylonisch ist, wechselt auch der Ton; der Inhalt wird lang gezogen, und die hier immer und immer wiederholte Zeremonie der Vernichtung durch das Feuer hat keine Parallele in CT. XVI und XVII, dagegen ist die Verbrennung von Bildern in dem babylonischen *Maḳlû* und Craig I Pl. 37f. wohl ein ziemlich genaues Analogon. Etwas Ähnliches kommt auch in den folgenden Zeilen 173f. vor. Wahrscheinlich ist deshalb 60f. als Einschub zu betrachten. V. 53—57[1] haben die ganz unschuldigen Ausdrücke: „Wie eine Zwiebel abgeschält, wie eine Dattel abgeschnitten, wie eine Palmenrispe aufgebrochen"[2]; dieses sollte ursprünglich in dem Sumerischen

[1] v. 53—57 finden sich auch in dem babylonischen *Maḳlû*.

[2] Ähnliche Vergleichungen haben wir in *utukkê limnûti*; CT. XVI 9,23: „[Sie mögen] wie ein zerbrochenes Weingefäß [zerbrochen werden]"; vgl. CT. XVI 32,161 ǂ 171. CT. XVII 22,140f.: „Wie die Taube nach ihrem Nest (möge er wegfliehen), wie der Rabe nach dem Himmel, wie der Vogel nach den offenen Steppen" — sicherlich denkt kein Mensch hier an eine Zauberzeremonie!

sicher nur bildlich aufgefaßt werden. Da setzt aber das Assyrische ein: nun werden die bildlichen Ausdrücke wörtlich verstanden. Die förmlichen Wutausbrüche, die sich gegen die Zwiebel usw. richten, sind in den sumerischen Beschwörungen ohne Parallele. Auch genügen die drei Sachen der sumerischen Vorlage dem „babylonischen" Bearbeiter nicht, sondern, nachdem er einmal mit den Zeremonien angefangen hat, fügt er noch mehrere neue Gegenstände hinzu, die zu der sumerischen Vorlage nicht passen: Schaffell, Ziegenfell, Wolle und Samen — je mehr, um so besser!

Mit 144f. wechseln wieder Sprache und Inhalt. Schnüre[1], die aus den Haaren eines Zickleins gewoben werden, kommen auch sonst in den sumerischen Beschwörungen vor; z. B. CT. XVII 20,74f.: *šârat uniḳi lá pitîti sinništu pâristu imna liṭmêma šumêla lîṣip*; und wie sie CT. XVII 20,80f. um Kopf, Nacken, *napištu* und die Glieder gebunden werden, so hier um Kopf, Hände und Füße. Auch daß die Zaubermittel hinausgebracht werden (v. 165), wo sie unschädlich sind, findet sich in sumerischen Texten; z. B. CT. XVII 26,75; 32,11; die Steppe ist der Aufenthaltsort für Dämonen, wohin man sie zurückwünscht (CT. XVII 8,13f.). — Endlich schließt der Abschnitt mit einer der gewöhnlichen Abschlußformeln in den sumerischen Beschwörungen; z. B. CT. XVII 32,21 hat genau dasselbe.

Mit 173f. ändert sich von neuem Sprache und Inhalt; die betreffenden Stücke haben keine Parallelen in *utukkê limnûti*; hingegen kommt das Stück v. 173—186 fast wörtlich vor in der babylonischen Beschwörung II R. 51b, 14f. Das folgende Stück 187f. ist dem sumerischen ebenso fremd, paßt aber sehr gut zur *Maḳlû*-Serie mit ihrer starken Hervorhebung von dem Feuergott; z. B. I 122f., II 1f. 19f. — V. 184 hat „N. N."

Endlich hat die sumerische Tafel VII wieder genau den Charakter der *utukkê limnûti*-Texte. Dieselben Gedanken kehren immer und immer wieder. Nähere oder entferntere Parallelen sind VII 2f. ǂ CT. XVI 1,24—51; 9 I 25—II 27; 12,2f.; 19,2f.; 42,35f.; CT. XVII 4,2f.; 27,2f; VII 22f. ǂ CT.

---

[1] Sie werden hier von weißer und schwarzer Wolle [eines Zickleins] gewoben, wie CT. XVII 30 Rev. 5.

XVII 9,2f.; für die einzelnen Verse VII 2 ≒ CT. XVII 13,18; VII 8f. ≒ CT. XVII 9,18; XVI 9,25f.; 19,30; VII 10 ≒ CT. XVI 14,25; VII 16 ≒ CT. XVI 9,41; 12,15; 14,9; 19,32; VII 20 ≒ CT. XVII 23,193f.; VII 22 ≒ CT. XVI 23,341; XVII 12,2; VII 24 ≒ CT. XVII 9,12f.; VII 26 ≒ CT. XVI 24,11; VII 32 ≒ CT. XVII 10,54; VII 36 ≒ CT. XVI 24,13f.

Dann folgt das bekannte Gespräch zwischen Ea und Marduk. Endlich schließt das Stück wörtlich wie CT. XVI 11,35f.

Mit Tafel VIII ändert sich die Situation wieder; sie stimmt genau mit den babylonischen Tafeln II—IV überein. — Den Schluß bildet Tafel IX, die zwar nur sumerisch ist, aber doch einen für das Sumerische ungewöhnlichen Charakter hat.

Wendet man sich zu den übrigen Beschwörungen, die hier noch nicht behandelt sind, so stimmen diese Stücke im großen und ganzen zu dem Eindruck, den man bis jetzt bekommen hat, jedenfalls widersprechen sie ihm nicht.

Wenn das Vorgehende richtig ist, so ist, ebenso wie bei den Hymnen, auch bei den Beschwörungen ein großer Unterschied zwischen sumerischen und babylonischen Stücken zu konstatieren. Ja, die Verschiedenheiten sind noch größer als bei den Hymnen.

Nicht allein treten in den babylonischen Beschwörungen Anu und Bel zurück, wie es auch in den babylonischen Hymnen der Fall war; sondern die Beschwörungen selber, das ganze Beschwörungswesen ändert sich stark. Statt durch das Symbol zu wirken wie bisher, wirkt das Ganze jetzt vielmehr rein mechanisch: je mehr und je wunderlichere Sachen Verwendung finden, um so besser! Je öfter die Worte wiederholt werden — um so sicherer der Erfolg; je länger die Formeln sind, die gebraucht werden — um so größere Wirkung! Ganz fabrikmäßig läßt man Platz für den Namen des Kranken. Der Schauer ist meist fast verschwunden. Endlich greifen die Beschwörungen, die wohl ursprünglich nicht zur eigentlichen Religion gehörten, in diese über und bemächtigen sich sowohl der Hymnenliteratur als wahrscheinlich auch der Opfer, besonders noch des Sühnopfers.

Wollen wir nun alles zusammenfassen, so scheint ein er-

heblicher Unterschied im Inhalt zwischen den sumerischen und den babylonischen Texten vorhanden zu sein. Da nun die sumerischen Texte im großen und ganzen sicherlich älter sind als die babylonischen, und da wir andererseits eine einheitliche Kultur vor uns haben, so haben wir sicher zwei Entwickelungsstufen vor uns. Vergleichen wir sie miteinander, so sehen wir erstens, wie die alten, großen, richtenden Götter (resp. der eine Gott) von niedrigen Gottheiten zur Seite geschoben werden, zweitens, wie das Zauberwesen wächst, mehr und mehr sinnlos wird und schließlich in die eigentliche Religion übergreift. Beide Erscheinungen aber scheinen in den umliegenden Ländern zu etwa gleicher Zeit ihre Parallelen zu haben.

Lebenslauf.

Ich, Aage Schmidt, wurde in Christiania in Norwegen am 1. Oktober 1874 geboren. Nach dem Tode meines Vaters i. J. 1877 — Dozent der griechischen Sprache an der Kgl. Universität — kam ich mit meiner dänischen Mutter nach Dänemark. 7 Jahre bin ich Schüler der Herlufsholms Schule in Seeland gewesen. Im Jahre 1894 absolvierte ich mein Studentenexamen (priv. dimm.) und studierte an der Universität in Kopenhagen bis 1899, wo ich mein theologisches Examen bestand. Für alles das Wertvolle, was ich in meiner Studienzeit gelernt habe, bin ich meinen dänischen Professoren P. Madsen, Scharling, Fr. Nielsen, Skat-Petersen, Jakobsen und Vald. Schmidt herzlich dankbar. Später bin ich ein Jahr in Halle gewesen, wo ich besonders die Professoren Kautzsch, Steuernagel, Praetorius und Kähler gehört habe. Zwei Semester habe ich in Marburg die Professoren Jensen und Budde gehört. Danach hörte ich in Berlin in drei Semestern die Professoren Barth, Delitzsch, Erman, Gunkel, Lehmann-Haupt, Meißner, Ed. Meyer, Streck und Winkler. Nach diesem Aufenthalt habe ich in Kopenhagen folgende Bücher geschrieben: „Abrahams Tid“ und „Fra Stamme til Folk“. Endlich habe ich ein Semester in Berlin und zwei in Breslau die Vorlesungen der Professoren Fränkel, Meißner, Cichorius, Kühnemann und Hillebrandt besucht. Für alle so außerordentlich wertvollen Anregungen, welche ich in diesen Jahren empfangen habe, für die großen Gaben, die mir als Ausländer mit vollen Händen gegeben worden sind, erlaube ich mir meinen besten Dank auszusprechen; vor allem bin ich Herrn Professor Meißner, dem ich von Halle über Berlin nach Breslau gefolgt bin, zu großem Dank verpflichtet.